

PRESENTACIÓN

JORGE V. ARREGUI
(Editor Asociado)

This paper shows the importance of the topic of personal identity in both analytical and continental tradition. Makes a general approach of the subject and explains the relevance of the other articles of this number of *Anuario Filosófico*.

Se ha solido afirmar que la pregunta central de la antropología filosófica era "¿quién soy yo?" y no "¿qué es el hombre?". Mientras que la segunda cuestión abre una investigación de tipo metafísico acerca de qué es en sí el ser humano, o sea qué tipo de cosa o, si se prefiere, de ser el hombre es, la segunda abre un análisis de corte reflexivo: el yo vuelve sobre sí en un intento de alcanzar su propia naturaleza. Tanto en la tradición de la filosofía existencial como en la del análisis lógico del lenguaje se ha denominado al planteamiento epistemológico correspondiente a la pregunta "quién soy yo" *perspectiva de la primera persona*, y al correlato epistemológico de la pregunta "qué es el hombre" *perspectiva de la tercera persona*.

Si se adopta la perspectiva de la primera persona, y se intenta responder desde una especie de introspección reflexiva a la pregunta por el propio yo surge inmediatamente la tentación de responder que el yo es el ser cuyo ser consiste en preguntar por sí mismo, es decir, de responder que el yo es una autoconciencia racional. Si se acepta la perspectiva de la tercera persona, y se intenta responder desde un análisis de los tipos de realidad, la respuesta más obvia a la pregunta por el ser humano estriba en responder que el hombre es un determinado tipo de organismo vivo. No es por tanto inocuo cómo se plantee la interrogación.

La cuestión de la identidad personal ha tenido de hecho su caldo de cultivo en la perspectiva de la primera persona. Obviamente, una vez suscitado el problema puede intentarse resolver con cualquier herramienta filosófica. Pero si en filosofía hubiera patentes, la del problema

de la identidad personal pertenecería a la perspectiva de la primera persona, pues así fue planteado por Locke, Hume y Kant. Por eso, en la mayoría de los casos, y desde luego desde el punto de vista genético o arqueológico, la interrogación por la identidad personal no es la pregunta por la identidad del ser humano, sino por la identidad del yo. Tampoco -esto es tan obvio como importante- se está hablando de la persona en sentido boeciano. Lo ha recordado con acierto hace poco Harold Noonan. "Cuando los filósofos hablan del problema de la identidad personal, no usan 'persona' como mero sinónimo de 'ser humano'. La usan más bien en el sentido introducido por Locke: 'un ser inteligente y pensante con razón y reflexión que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante en diferentes tiempos y lugares'. Brevemente, 'persona' en el debate filosófico contemporáneo es un término *funcional*, un término que se aplica a algo sólo en el caso de que tenga ciertas capacidades (como 'genio' o 'profeta')"¹.

Breve pero exactamente: lo que el problema de la identidad personal problematiza es precisamente la identidad entre yo y ser humano. ¿Seguiría yo siendo yo aunque fuera otro hombre? ¿Seguiría yo siendo yo aunque no fuera ya hombre alguno?

Planteado así, el problema de la identidad personal adquiere un cierto dramatismo y claros tintes existenciales. Lo que está sobre el tapete es la identidad del yo, o sea, la propia identidad. Detrás de una formulación aparentemente tan fría como cuáles son los criterios de identidad y de identificación late el asunto siempre candente de en qué se cifra la propia identidad. Pocos temas muestran tan bien como éste la relevancia existencial de la lógica, la necesidad de pensar fríamente, glacialmente, las cuestiones que de suyo son candentes, y, en definitiva, la importancia que el análisis del lenguaje tiene para la antropología filosófica. Sólo por esto merecería la pena prestarle atención.

Si el problema de la identidad personal no es la pregunta por el ser humano que yo soy, sino por algo distinto llamado "el yo", se podría intentar disolverla -declarándola una pregunta espúrea- manteniendo firmemente que yo soy esencialmente un ser humano y que el concepto de yo es un pseudoconcepto. Pero esta tajante solución no es tan fácil, porque, como diría Wittgenstein, "yo" y "ser humano", o incluso "yo" y

¹ H. Noonan, *Personal Identity?*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1989, 10.

"el ser humano que yo soy" obedecen a gramáticas distintas y constituyen expresiones cuyo sentido es distinto. Hay usos, los que Wittgenstein llama usos relevantes de "yo", en los que el pronombre de primera persona no refiere a la persona que yo soy, por lo que el materialismo queda fuera de juego. Ahora bien, cabe admitir que hay ocasiones en que "yo" no refiere al ser humano que yo soy y, sin embargo, mantener que en tales casos la palabra "yo" no tiene referente, por lo que no existe un *yo* distinto del ser humano que yo soy, y el espiritualismo no puede ser verdadero. Si esta tesis es cierta, entonces no puede haber criterios de identidad de tal cosa como un presunto "yo" sino sólo criterios de identidad del ser humano que yo soy².

Se puede llegar a una conclusión muy parecida si se admite la tesis de Peter Geach de la relatividad de la identidad³ recordada aquí tanto por Martin como por Inciarte. La identidad es relativa a las descripciones. No hay criterios de identidad de la persona como tal; los criterios de identidad de cada tipo de personas valen sólo para ese tipo. Los criterios de identidad de la persona que es el hombre son los criterios de identidad del concepto "ser humano".

Quizá, como sugieren varios de los trabajos recogidos en este volumen, hay algo profundamente erróneo en el actual debate en torno a la identidad personal. Pero que un debate sea erróneo no implica que sea trivial. Por eso, aunque se crea en el fondo que lo mejor sería disolver el problema, conviene atender cuidadosamente a la discusión. Esta atención está presente en todos los trabajos de este volumen y ya sólo por eso deben tenerse en cuenta.

El problema de la identidad personal puede plantearse en diversos planos. Por una parte, puede plantearse en el plano ontológico y metafísico o en el plano existencial; por otra, puede situarse en el eje sincrónico y en el diacrónico. El debate actual dentro de la filosofía analítica

² He intentado defender detenidamente estas tesis, siguiendo el planteamiento de Wittgenstein y Anscombe, en mi trabajo "Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein", en *Anuario Filosófico*, 1985 (18, 1), 103-136.

³ Peter Geach ha expuesto su tesis en *Reference and generality*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1962; "Some problems about time" en *Proceedings of the British Academy*, 1965 (60), 321-36; "Identity" en *Review of Metaphysics*, 1967 (21), 3-12; "Ontological relativity and relative identity" en M.K. Munitz (ed.), *Identity and individuation*, New York University Press, New York, 1971; *Logic matters*, Blackwell, Oxford, 1972 y "Names and identity" en S. Guttenplan, *Mind and language*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

parece situarse fundamentalmente en el cuadrante definido por la metafísica y el eje diacrónico, pues el problema fundamental no es cuál sea el principio de individuación en un momento dado sino cuáles son los criterios de identidad a través del tiempo. Sin embargo, en la discusión más reciente aparecen al menos tres tendencias claras, que quizá sean explicables por la intromisión en el debate de las tradiciones continentales. En primer lugar, hay un claro desplazamiento desde una perspectiva puramente lógico-ontológica a un planteamiento existencial. En sus últimas formulaciones, el problema de la identidad personal se ha convertido en el problema de la realización existencial, biográfica, de la propia identidad. Así, Ricoeur o McIntyre han planteado decididamente la cuestión de la identidad narrativa. La identidad del propio yo sólo puede lograrse en términos de narración. Con razón escribió ya Rilke dos versos dignos de la mayor atención filosófica. "Yo me cuento Dios mío// y Tú tienes derecho a dispersarme". En segundo lugar, hay un progresivo recambio de la perspectiva de la primera por la de la tercera persona. Cada vez hay conciencia mayor del peso de la intersubjetividad. En tercer lugar, y lo más interesante de todo, hay un claro movimiento desde la constitución del yo en términos cognoscitivos a su constitución en términos de voluntad y acción. La identidad del sujeto no puede establecerse como sujeto de la representación intelectual.

En su aportación, Stefaan Cuypers, de la Universidad de Lovaina, ofrece un diagnóstico claro del estado del actual debate analítico que puede servir tanto para establecer correctamente unas nuevas bases del problema como para conectar con los planteamientos realizados desde corrientes filosóficas distintas de la analítica. Para Cuypers, ninguna de las dos corrientes de teorías sobre la identidad personal en liza en la filosofía anglosajona puede explicar *a la vez* la ontología y la relevancia práctica de la identidad personal. La teoría del haz, de corte empirista (desarrollada desde Hume a Parfit pasando por Russell), parece concordar con la visión común y científica del mundo, y no necesita postular entidades misteriosas, pero es incapaz de recoger la relevancia práctica de la identidad personal; o dicho en otros términos, no ofrece herramientas que permitan analizar la identidad personal en el plano existencial. La teoría sustancialista del *ego* (desde Descartes a Chisholm, Swinburne y Madell pasando por McTaggart) puede plantear el pro-

blema de la identidad personal en términos existenciales, pero su ontología muestra el inconveniente de postular entidades misteriosas.

La razón del fracaso de ambas corrientes de teorías se debe, según Cuypers, a la visión atomista que ambas comparten. Además, tanto la teoría del haz como la teoría del *ego* parten de una misma epistemología al compartir un modelo de autoconocimiento basado en la perspectiva de la primera persona, en una presunta percepción interna infalible del yo o de los estados mentales. Como consecuencia, para ambas, ya sea para afirmarlo o para negarlo, el yo es un objeto privado cognoscible sólo por observación interna. Entender el yo como un objeto privado supone una doble consecuencia. En primer lugar, el problema de la identidad personal es el problema de la identidad de la primera persona. En segundo lugar, es un problema de la *autoidentidad* de la primera persona, en el sentido de que "únicamente el yo -la mente- de la primera persona puede ser relevante para la constitución de la identidad". De este modo, aparece un desconocimiento de las dimensiones sociales de la constitución de la primera persona, o sea, de la intersubjetividad.

Al criticar wittgenstenianamente la idea de que la autoconciencia consista en una autoobservación interna infalible, Cuypers desenmascara el supuesto común a las dos corrientes de doctrinas y muestra con claridad que el yo privado objeto de un conocimiento introspectivo es un puro espejismo. Planteado así, el problema de la identidad personal descansa desde el comienzo en una ilusión intelectual.

En su parte positiva, Cuypers expone breve y precisamente el planteamiento de Strawson desvelando sus consecuencias más importantes para el problema de la identidad. Por una parte, éste no puede ser planteado de modo solipsista, como *autoidentidad* de la primera persona, sino que ha de considerarse el contexto social; y, por otra, el concepto de persona es lógicamente primitivo. La persona no es analizable en un yo y un cuerpo, como creen erróneamente las dos formas de atomismo. "Los conceptos de mente y cuerpo son secundarios, conceptos no primitivos que deben analizarse en términos del concepto primario y primitivo de persona. De este modo, un cuerpo humano viviente siempre se presenta como un cuerpo personal y una mente consciente siempre como una mente personal". Tienen particular interés dos conclusiones del trabajo de Cuypers que permiten reorientar los trabajos sobre identidad personal. Por una parte, en un sentido básico, la identidad de

la persona es la identidad del cuerpo personal. Desde el punto de vista ontológico, la identidad de la persona es la identidad del cuerpo, o sea, del ser humano que la persona es. Por otra parte, en un sentido posterior, desde el punto de vista existencial, la identidad de la persona depende de la acción, y consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social. Cabe, pues, plantear desde aquí la cuestión de la identidad personal en términos biográficos, es decir, de la identidad narrativa.

El trabajo de Christopher Martin, de la Universidad de Glasgow, sobre la identidad personal en Tomás de Aquino arroja un saldo similar mostrando interesantes puntos de aproximación a la postura defendida por Cuypers. Pero aporta, siguiendo a Geach, la importante tesis de la relatividad de la identidad: la identidad no es absoluta, sino relativa a las descripciones. En el trabajo de Martin queda claro que Tomás de Aquino no comparte ni los supuestos epistemológicos comunes a las doctrinas antes consideradas ni, en consecuencia, la interpretación del yo como un objeto privado de introspección infalible. Además, coincidiría con Strawson en mantener tanto que las experiencias mentales se individuán por los sujetos de los que son experiencias como el carácter corporal de estos sujetos. Por tanto, para él, no cabe una identidad personal en cuanto tal, sino que, por ejemplo, en el caso de las personas que son seres humanos, sólo caben criterios de identidad de los seres humanos que las personas son. No hay criterios de identidad de la persona humana distintos de los criterios de identidad del ser humano que la persona humana es. En su escrito, el profesor Martin muestra cómo el intento de aplicar la idea de "identidad personal en cuanto tal" a algunos problemas teológicos lleva a contradicciones insalvables.

El artículo de Pilar López de Santamaría, de la Universidad de Sevilla, desarrolla la crítica wittgensteniana al *ego* cartesiano como sujeto del pensamiento. La autora se esfuerza en demostrar, en primer lugar, la continuidad en este punto del pensamiento wittgensteniano. En el *Tractatus*, Wittgenstein insiste ya en la imposibilidad de constituir un sujeto a partir de la representación, pues el yo trascendental no designa un objeto sino un límite del mundo. "Si el mundo es *mi* representación, es obvio que yo no puedo formar parte de esa representación". El nervio de la argumentación del último Wittgenstein contra el *ego* cartesiano es esencialmente la misma, aunque responde a una perspectiva di-

ferente. Ya en *El cuaderno azul*, se introduce la distinción entre un yo-sujeto y un yo-objeto y se mantiene que en su uso relevante, en su uso como sujeto, "yo" no designa una persona particular. La diferencia entre su primer y último pensamiento vendría dada porque, mientras que en el *Tractatus* el sujeto se constituye como voluntad, en su última etapa, se constituye como ser humano, subrayándose de este modo el papel de la intersubjetividad.

También el trabajo de Alejandro G. Vigo, de la Universidad de Buenos Aires, abunda en el mismo diagnóstico: la cuestión de la identidad personal no puede solventarse desde un análisis exclusivo de los factores cognoscitivos o representacionales. La diferencia viene dada porque, si López de Santamaría -siguiendo a Wittgenstein- no admite la existencia de un sujeto de las representaciones, Vigo acepta el planteamiento kantiano del sujeto trascendental, aunque insista en corregir la unidireccionalidad de esta aproximación. En consecuencia, Vigo se esfuerza en sacar a la luz la relación del sujeto con la temporalidad considerándolo no como sujeto de representaciones, sino de acciones racionales. Tras señalar la imposibilidad de fundar la identidad personal en los contenidos representativos de la experiencia, como pretenden Locke y Hume, Vigo analiza el intento kantiano de establecer la unidad del yo como requisito formal de la experiencia misma, y señala que este yo trascendental no es un sujeto sustancial de las representaciones, sino un sujeto meramente lógico. Para él, "el gran mérito de Kant consiste precisamente en haber llamado por primera vez la atención sobre el carácter trascendental que entra necesariamente en la constitución de la identidad personal. La conciencia de sí está siempre ya coimplicada en toda experiencia interna o externa. (...) La posesión de esta conciencia inmediata de sí, expresada en la primera persona, 'yo', eleva al hombre por primera vez a la dignidad de persona; dicho de otro modo: el hombre en tanto persona está ya siempre en posesión de una cierta precomprensión de la unidad e identidad personal".

Ahora bien, sin embargo, la cuestión de la identidad personal no queda resuelta satisfactoriamente de este modo, pues ha de darse cuenta, por una parte, de los elementos constitutivos del yo empírico -que no son deducibles *a priori*-, y, por otra, de la dimensión práctica de la relación del 'sujeto' con el mundo, o sea, de la acción. Esta última dimensión justifica el interés de Vigo por Aristóteles, pues este autor apunta

claramente una concepción predominantemente práctica de la naturaleza del yo. En este punto, Vigo coincide con Inciarte en criticar algunas incorrectas interpretaciones estaticistas del sustancialismo aristotélico. Si se considera como sujeto de la praxis, y no de la representación, la persona -como agente de una acción racionalmente dirigida- se caracteriza por poseer una cierta comprensión inmediata de la temporalidad por la que se abre al futuro. Es propio de la persona poseer una pre-comprensión del proyecto de la propia vida, de manera que la identidad del yo no es la de un sujeto representante, sino una unidad desplegada en las tres dimensiones temporales. También insiste Aristóteles en el valor de los hábitos en la constitución del yo empírico, de suerte que el ser mismo del individuo personal es resultado de su propia praxis. Opera así una retención de la propia actividad que no depende de la memoria, o sea, de los contenidos representativos. También Husserl, desde la filosofía trascendental, ha llamado la atención sobre la importancia de las disposiciones habituales en la constitución del yo personal subrayando su función tanto en la constitución del núcleo personal íntimo del sujeto de la praxis como en la apertura de significaciones del mundo de la vida. "El 'yo' empírico no es nunca un simple flujo de representaciones cambiantes dadas en la experiencia interna, sino, como 'yo' actuante, siempre es ya el portador de un determinado repertorio de hábitos consolidados o, lo que es lo mismo, el portador de un peculiar 'ethos'".

Los trabajos de Fernando Inciarte, María Elósegui y Ståle Finke, de las Universidades de Münster, Zaragoza y Essex, tienen un marcado sesgo histórico y representan serias contribuciones a la exégesis de Aristóteles, Hume y Husserl, autores cuya importancia para el problema de la identidad personal está fuera de duda. Inciarte contrapone las ontologías del sujeto como la aristotélica con las ontologías del proceso como la defendida por Quine, intentando justificar la postura aristotélica prestando una especial atención a la crítica quineana, que le parece especialmente relevante. Para Aristóteles, toda sustancia tiene que ser sujeto, pero ser sujeto no garantiza sin más la identidad, sino que ésta depende de la esencia. Inciarte analiza la deducción trascendental que Aristóteles hace de la sustancia a partir del principio de no contradicción: "la propia estructura de nuestra comunicación en cualquier lenguaje hace necesaria la aceptación de sustancias como sujetos de propiedades relacionadas sólo *per accidens* entre sí". Ahora bien, sería un

error pensar que, una vez deducida la sustancia como sujeto de propiedades, cabe aceptar el conjunto de la sustancia y alguna de las propiedades como garante de la identidad del sujeto. Es decir, Sócrates blanco no puede ser sujeto de atribución de ningún otro predicado. Quien es músico no es Sócrates blanco, sino Sócrates. Inciarte advierte certeramente que la tesis aristotélica sobre la sustancia, el "sustancialismo" aristotélico no supone ninguna cosificación, pues Aristóteles no está diciendo que una sustancia sea un bloque cósmico incapaz de otro tipo de identidad que el que puede tener una piedra. Lo único que el sustancialismo establece es que sólo existen las sustancias, y que los accidentes no son sino modificaciones de las sustancias. Sin embargo, aunque un accidente no es más que una sustancia en uno de sus cambiantes estados, el sujeto es la sustancia y no el accidente. Si eso no fuera así, la identidad de la sustancia sería -como pretende la ontología del proceso- puramente ficticia, producto exclusivamente de nuestra conveniencia o de nuestras prácticas lingüísticas. Con otras palabras, en ese caso los sujetos últimos del lenguaje tendrían no sólo partes espaciales, sino también espaciotemporales, "y estas partes serían anteriores a las cosas que de ellas están compuestas, las cuales no serían sino conglomerados contruidos según las cambiantes necesidades de la comunidad lingüística".

Para Inciarte, la dificultad fundamental de la postura aristotélica estriba en compatibilizar la tesis de que la sustancia es el sujeto -y no la sustancia y el accidente- con la afirmación de que los accidentes no son más que modificaciones de las sustancias. Si el sujeto es la sustancia y el accidente, si es Sócrates blanco el que se hace músico, entonces lo único que ocurre es que a un estado le sigue otro -como Quine pretende-, pero no hay ningún sujeto de propiedades idéntico a través de los cambios. Ahora bien, no puede ser Sócrates blanco quien se convierte en Sócrates músico, porque eso supondría que lo blanco se transforma en lo no blanco, y, con ello, se instauraría la falta de orden característica del comienzo de la deducción. A partir de aquí, Inciarte revisa los malentendidos que esta tesis puede originar, comenzando por la interpretación fijista del sustancialismo aristotélico, e indica los puntos fundamentales de su pensamiento relevantes para el problema de la identidad personal, dedicando especial atención a la tesis de Geach sobre la relatividad de la identidad.

Uno de los clásicos en el tratamiento de la identidad personal es, sin duda, David Hume, fundador -al menos nominal- de la llamada teoría del haz. En su contribución, María Elósegui, de la Universidad de Zaragoza, analiza la así denominada contradicción de Hume. En efecto, mientras que en el Libro I del *Tratado de la naturaleza humana* Hume niega la existencia de un yo sustancial que sea sujeto de las diversas experiencias mentales, pues no hay modo de experimentar el sujeto de las experiencias, en los libros II y III de la misma obra afirma la existencia del yo al analizar pasiones como la del orgullo y fenómenos como el de la simpatía. Para Elósegui, la postura de Hume no sería contradictoria en la medida en que, por una parte, Hume distingue entre "la identidad personal referida al intelecto y a la imaginación, y la identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos"; y, por otra parte, en el Libro I se limita a mantener la imposibilidad de establecer desde el intelecto, desde la lógica de la razón (*knowledge*), la existencia de un sujeto, mientras que en los libros II y III afirmaría su existencia no desde un análisis del conocimiento intelectual, sino desde la experiencia, desde la lógica del entendimiento (*Understanding*). El problema quedaría determinado porque para él no hay paso del conocimiento sensible al intelectual, pues el primero no proporciona certeza o verdadero conocimiento.

Elósegui comienza por pasar revista a la argumentación humeana en el Libro I, indicando que su crítica alcanza sólo al concepto cartesiano de yo como sustancia pensante. Sin embargo, en los Libros II y III el acceso al yo no se realiza mediante un análisis de la autoconciencia intelectual que debiera conducir a un yo pensante, sino mediante un análisis de la experiencia, un análisis del modo en que el hombre experimenta su propio yo en las pasiones y en las relaciones sociales. Pero ahora el yo no se entiende como un sujeto trascendental del pensamiento sino como un yo empírico, "una persona individual, sujeto de acciones y sentimientos del que cada uno tiene íntima conciencia".

Tras cerrar el camino del análisis de la autoconciencia intelectual, quedan abiertas para Hume tres vías de acceso al yo, que son consideradas cuidadosamente por Elósegui: el descubrimiento del yo como sujeto corporal fundado en la *creencia* en la existencia de entidades físicas; el estudio de algunas pasiones, por ejemplo el orgullo y la humildad, cuyo

objeto es el yo; y la consideración de la simpatía que le lleva a establecer una auténtica fenomenología del yo social.

Ståle Finke aborda en su contribución la difícil cuestión de la intersubjetividad en Husserl centrando su estudio en la quinta de las meditaciones cartesianas. Finke pretende mostrar las aporías internas al pensamiento de Husserl considerando hasta qué punto recortan las pretensiones de su empeño. Finke comienza su análisis comparando la filosofía trascendental de Husserl con la de Kant. Husserl quiso mantener la pretensión apriorística, pero abandonó el formalismo kantiano adscribiendo la certeza cartesiana del yo a la existencia de un sujeto situado en el mundo. Como el punto de partida de la reflexión fenomenológica queda determinado por la experiencia intramundana y concreta de un sujeto, la autocomprensión de la subjetividad trascendental queda alterada.

Finke explica detenidamente cómo, para Husserl, la naturaleza, o sea, la objetividad como tal, tiene un sentido que trasciende lo meramente egológico, pues la naturaleza está constituida como algo que no pertenece al *ego*, por lo que éste resulta dependiente de la intersubjetividad. Desde aquí Finke dedica el cuerpo central de su trabajo a una pormenorizada consideración del modo en que Husserl analiza en la quinta meditación los vehículos constituyentes incluidos en la subjetividad, que gobiernan la posibilidad de la experiencia del otro. Así, se establece una rica discusión tanto de la reducción primordial como del argumento de empatía. Tras su análisis, Finke subraya las aporías del empeño husserliano. No queda establecido ningún sentido de comunidad perteneciente a la experiencia del mundo interno, por lo que, en realidad, Husserl se limita a asumir un trascendental "nosotros" como significado fundamental para la constitución de un mundo común natural. "La reconstrucción de la intersubjetividad desde el punto de vista de la subjetividad primordial es insuficiente para explicar cómo una pluralidad de intencionalidades están realmente relacionadas entre sí, y por qué medio un mundo común interno a la propia experiencia subjetiva es realizado por dinámicas constitutivas pertenecientes a un 'nosotros' trascendental". El intento de mantener el carácter *a priori* de la intersubjetividad termina por ser una empresa vana, como el propio Husserl muestra al centrarse más tarde en la prioridad del mundo de la vida.

El problema de la realización existencial de la identidad personal es abordado directamente por los trabajos de Daniel Innerarity, de la

Universidad de Zaragoza, y Jacinto Choza, de la de Sevilla. Si la contribución del primero insiste en la necesidad de convivir con la propia inidentidad, la del segundo explora la inidentidad constitutiva del ser humano, la irreductibilidad entre el sí mismo que el hombre es y su apariencia o manifestación, su máscara. Ambos autores coinciden también en criticar algunos planteamientos de la modernidad que ha pretendido establecer una identidad absoluta del hombre consigo mismo. Para Innerarity, la condición humana implica necesariamente un cierto grado de inidentidad consigo mismo. Además, como la propia identidad ha de realizarse en el plano cultural y las expresiones culturales son siempre finitas y plurales, la propia identidad nunca es perfecta, y el ser humano ha de aprender a convivir con su propia inidentidad. En el pensamiento antiguo y medieval, la identidad tiene el carácter de una identificación, queda garantizada por una vinculación con algo externo, de modo que la tarea de establecer una identidad queda relativizada y resulta soportable. No recae absolutamente sobre cada sujeto individual, pues un ser finito no es capaz de una justificación total, y la tarea queda encomendada a un Dios redentor. Pero esta situación cambia cuando la historia cristiana de la salvación es sustituida por una historia profana ante la que el hombre debe justificar completamente su identidad. La modernidad ha quedado fascinada por la identidad perfecta y la ha impuesto como ideal absoluto a conseguir exclusivamente mediante las propias fuerzas. Establecer la propia identidad es la tarea absoluta del individuo. Como afirma Fichte, "la ley suprema para el ser finito es: sé absoluto, idéntico contigo mismo". Ahora bien, en esta situación, el hombre comienza a encontrarse ante una identidad sobrecargada que resulta insoportable. La exigencia absoluta de identidad no es humana.

La exigencia inhumana de una identidad perfecta, de una autojustificación completa, debía llevar al abandono de todo intento de establecer una identidad, hacia la inimputabilidad y el anonimato. "Estar ilocalizable, ser inidentificable, en el paisaje solitario o en la gran ciudad, se convierte en un vagabundeo necesario para proteger la propia inidentidad". Con diversa fortuna, todo el romanticismo pretendió abrir ámbitos de inimputabilidad. Schopenhauer pretende extirpar el yo, y Nietzsche sostiene que la identidad de los fuertes consiste en la disgregación interna, en la dispersión en una pluralidad. Desde aquí, Innerarity puede defender el valor de la aceptación de la no necesidad

en una vida que se realiza en una historia contingente. "Lo que el perfeccionismo ilustrado de la identidad no acertó a entender fue que la brevedad de la vida condena al hombre a determinadas continuidades históricas y, por consiguiente, a una identidad de la que no es posible borrar todo rastro de contingencia". Así, puede aprenderse a convivir con la propia inidentidad, buscando "la reducción de la propia inidentidad que está en nuestras manos y dejando el resto para una amnistía que podamos esperar".

Suele afirmarse que la persona se distingue de los demás seres por poseer autoconciencia. Jacinto Chozza explora en su trabajo la dualidad insuperable introducida en el ser humano por la autoconciencia, pues no hay identidad entre lo que un ser humano es, su sí mismo o su sustancialidad, y su autoconciencia, su aparecer ante sí y ante los demás, o su máscara. La conciencia es un modo de mirarse en un espejo, es una especulación o una reflexión. Parece que la primera forma más elemental de la autoconciencia queda determinada por el reconocimiento del propio cuerpo -de la propia apariencia o imagen- y de la propia voz. Ahora bien, no deja de ser sorprendente que una de las primeras formas de ser consciente de la propia cara sea pintársela o adornarla, es decir, colocarse algo que uno no tiene. Además, estas marcas o adornos sirven precisamente para reconocerse, por lo que los hombres pasan a definirse por aquello que no son. Se constituye así una dualidad básica -característica del ser humano- entre lo que es y su manifestación, su máscara. Pero esta manifestación o máscara es el único modo en que el ser humano entra reflexivamente en posesión de su ser, de su sí mismo. Uno sólo se reconoce en su apariencia. El surgimiento de la máscara supone también la posibilidad de representar un papel, de ejercer un rol en la sociedad, que confiere una identidad.

¿Qué hay tras la máscara? Al quitarse la máscara, escribe Chozza, puede aparecer el sí mismo en su realidad profunda, puesto que ya ha surgido la diferencia entre profundidad y superficie. La cuestión ahora es qué es ese sí mismo. Para algunas culturas orientales, el sí mismo es la nada. Sólo hay máscara y representación. En cambio, para la cultura griega, el sí mismo contiene las claves de una autorrealización posible a través de la representación y la expresión. "Llega a ser el que eres". "Conócete a ti mismo".

Desde este planteamiento, al hilo del análisis de los mitos de Narciso, por una parte, y, por otra, de Eros y Psique, Choza considera detenidamente algunos intentos modernos de que la representación o la máscara agote, exprese exhaustivamente, el sí mismo. Se trata, como también indicaba Innerarity en su trabajo, de establecer la identidad absoluta consigo mismo, de anular la distancia entre la sustancialidad y la apariencia, entre el sí mismo y la máscara. Narciso se enamora de su propia apariencia, pero ignora completamente su sí mismo. "De sí mismo no sabe nada y no ama nada excepto el reflejo". Pretende identificarse con su imagen, "fundirse con el objeto de su *amor* que es él mismo en tanto que objeto". Ahora bien, al identificarse con el objeto pierde su vida, que era la de una subjetividad. "Narciso, sentencia Choza, no quería ser sí mismo, quería ser su imagen, ser objetividad. Quería agotar toda su energía en acoger y sostener la imagen, en ser, por una parte, objeto, y, por otra, absolutamente objetivo".

Choza explica cómo esta pretensión de ser absolutamente objetivo, de reflejar las cosas tal y como son, sin distorsión subjetiva ni antropomorfismo ninguno, es una aspiración de todo filósofo. Sin embargo, ese intento se ha radicalizado en algunos planteamientos modernos, en los que se intenta anular toda diferencia entre el ser y el aparecer humanos. "Querer ser el dueño y fundamento de todo aparecer, y especialmente el propio aparecer, querer ser sujeto trascendental, aperccepción trascendental, todo eso y nada más que eso, es la muerte de Narciso. Eso es renunciar a ser humano, y quizá renunciar a ser en absoluto". Para el hombre, ser es no ser idéntico consigo mismo, mantener una dualidad irreductible entre el propio ser y la apariencia, entre el sí mismo y su máscara. "Ser sujeto, ser persona, quiere decir -concluye Choza- diferencia entre ser y manifestación, y diferencia tal que permita engañarse respecto de sí mismo, desengañarse y mentir; y también acertar y ser veraz". "El espejo de Narciso es una apelación para que toda la fuerza de su sí mismo sienta el deseo de volcarse completamente en su figura y resolver en ella la dualidad originaria cancelándola. Eso es la seducción".

Los aspectos sociológicos y jurídicos más relevantes del problema de la identidad personal son abordados en el artículo de Ignacio Aymerich, de la Universidad de Castellón. Aymerich considera en su trabajo no tanto la autoidentificación introspectiva que un individuo pueda reali-

zar, cuanto las formas de objetivación de la personalidad, las relaciones sociales que definen la identidad de una persona. Ahora bien, lo interesante es que la relación entre el modo en que la identidad individual se constituye socialmente y el modo en que se refleja en el sistema jurídico como "persona" ha sido históricamente cambiante, por lo que el autor pretende considerar algunos cambios experimentados por esa relación en el derecho moderno. En su contribución, Aymerich pone de manifiesto tanto algunos de los presupuestos de este proceso como algunas de sus consecuencias.

Si en la situación del Antiguo Régimen las relaciones sociales que consolidan la identidad individual son básicamente las mismas relaciones que aquellas por las que se adquieren derechos y deberes, la aparición del derecho de las sociedades occidentales modernas supone una creciente monopolización de la declaración de los derechos por parte del Estado, por lo que la distancia entre la identidad individual constituida socialmente y su reconocimiento jurídico crece. La mediación necesaria del Estado, que es ahora la única fuente de derechos, entre la identidad personal y su reconocimiento jurídico implica tres consecuencias básicas. En primer lugar, la cohesión de los grupos sociales disminuye y el individuo depende cada vez más de sí mismo. En segundo lugar, la monopolización de la ley estatal como única fuente de derecho en detrimento de la costumbre y la jurisprudencia tiende a reducir la ciencia jurídica a una mera exégesis de códigos, convirtiéndose el derecho en autoreferente y perdiendo conexión con las expectativas sociales. Esta desconexión entre la identidad individual y su reconocimiento jurídico como persona es máxima en el positivismo jurídico, para el que el concepto de persona es un mero constructo jurídico. En tercer lugar, la supresión de la autonomía de las corporaciones sociales significa un crecimiento de las tareas de control y de fiscalización del Estado.

El presupuesto ideológico del proceso de estatalización de las relaciones sociales queda determinado por la consolidación del individualismo, que se explicita a partir de las fórmulas del contrato social, que no sólo son teóricas sino que llegan a conformar prácticas efectivas. En ellas se parte de la idea de la existencia de un conjunto de individuos extrasociales -y sin embargo plenamente individuados- que sólo en un segundo momento se constituyen en sociedad. La interpretación indivi-

dualista supone la aparición creciente de la sociedad y el Estado no como algo que confiere la identidad subjetiva -que pasa a encerrarse en el ámbito de la privacidad-, sino como algo ajeno y extraño a ésta. Relaciones jurídicas e identidad individual se muestran ahora como antagónicas, por lo que se comprende el derecho como una estructura externa de relaciones entre individuos aislados que persiguen su propio interés.

La estatalización de las relaciones sociales ha actuado como supuesto implícito de la autocomprensión de la identidad individual y ha permitido el desarrollo de los derechos y libertades fundamentales de los individuos. Aymerich indica cómo este proceso debería haber conducido a una sociedad basada en relaciones flexibles y, sin embargo, el resultado real ha sido un crecimiento del control social. Hay una creciente enajenación de los individuos respecto al orden normativo, que se convierte en un poder ajeno, retrotrayéndose la identidad individual al terreno de lo privado, entendido ahora como refugio frente a la sociedad totalizada. Quizá el proceso sea irreversible, pero un cambio de los presupuestos culturales que acogiera los resultados del desarrollo de las ciencias sociales, podría superar -concluye Aymerich- la concepción del individuo y la sociedad como dos sustancias distintas, lo que alteraría también nuestro modo de concebir el derecho.

Al principio de estas páginas, se afirmaba que hay algo profundamente erróneo en la formulación clásica del problema de la identidad personal y que puede observarse un triple desplazamiento de la discusión: del planteamiento lógico-ontológico a uno existencial biográfico, de la perspectiva de la primera persona a la de la tercera y de la comprensión del yo como sujeto de representaciones intelectuales a su comprensión como agente público y libre. Espero que la lectura de estos trabajos ayude a verificar mi doble afirmación. Y si eso es así, y Noonan tiene razón en el texto citado al principio, más nos vale abandonar de una vez por todas el concepto lockeano de persona.

Jorge V. Arregui
Depto. de Filosofía Teórica
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España



ESTUDIOS

